

Barbara Kotowa

Interpretacja a poznanie

Wprowadzenie

Jeżeli pominąć te sposoby rozumienia słowa „interpretacja”, przy których oznacza ona określone procedury badawcze, stosowane przez przyrodznanów czy logików¹, procedury – podkreślmy ten fakt – nie budzące raczej poważniejszych zastrzeżeń ze strony filozofów nauki co do ich statusu poznawczego, to pozostają jeszcze te wszystkie sposoby pojmowania tego słowa (a stanowią one zdecydowaną większość), które łączą je z praktyką badawczą humanistów. W tym drugim przypadku jednak nie każda z wchodzących tu w grę procedur badawczych, opatrywana mianem „interpretacji”, uzyskuje *consensus omnium* w kwestii jej „naukowości”. Co więcej, w tym drugim przypadku nie zawsze miano to odnoszone jest do działań *stricto* poznawczych w tradycyjnym, epistemologicznym sensie tego terminu. O tyle, o ile interpretacja stanowi pewien zabieg wiodący do rozumienia, to ostatnie zaś pojmowane jest nie w duchu antynaturalizmu metodologicznego, ale inaczej, na przykład, jako „sposób bycia samego jestestwa”, jako jego „uniwersalny wyróżnik”², dotyczy ona nie tylko nauki i jej sposobów doświadczania, lecz odnosi się do „całości ludzkiego doświadczenia świata i praktyki życiowej”³. Tak pojmowana interpretacja nie jest więc

¹ Idzie tutaj o trzy, najczęściej występujące na terenie filozofii nauki, sposoby rozumienia terminu „interpretacja”, trzy więc jej odmiany, stosowane w wymienionych wyżej dyscyplinach naukowych, mianowicie (1) interpretację semantyczną, (2) empiryczną interpretację teorii i (3) teoretyczną interpretację doświadczenia. Zob. w tej kwestii, J. Kmita, „Interpretacja”, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Wydawnictwo PAN 1987, ss. 261-269.

² Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter Esse Kraków 1993, s. 31.

³ Ibid., s. 25.

już po prostu – jak u klasycznych antynaturalistów – tylko jedną z wielu procedur badawczych nauk humanistycznych; te ostatnie wiąże się raczej z takimi „postaciami doświadczenia, które pozostają poza sferą nauki: z doświadczeniem filozofii, z doświadczeniem sztuki i z doświadczeniem samych dziejów”⁴.

Przedstawione poniżej rozważania koncentrują się w swej zasadniczej części wokół tego znaczenia terminu „interpretacja”, które odnosi sposób jego rozumienia do czynności poznawczych podejmowanych w ramach praktyki badawczej humanistów, w związku z czym można by właściwie tytułować „interpretację” również dobrze dookreślić za pomocą przydawki „humanistyczna”. Natomiast jeśli idzie o moje główne zamierzenie, to ujęłabym je jako pytanie o to, czy podpadające pod to miano czynności badawcze z zakresu humanistycznej praktyki interpretacyjnej dadzą się w każdym przypadku zakwalifikować jako czynności *stricte* poznawcze w takim sensie, jaki nadaje się tej kwalifikacji na gruncie (zmiennej historycznie) filozoficznej refleksji nad poznaniem naukowym. Czy więc, inaczej mówiąc, zawsze, gdy w grę wchodzi interpretacja humanistyczna, mamy do czynienia z jedną z możliwych, wyspecjalizowanych odmian poznawania, odmian, których efekty w postaci określonej wiedzy spełniają zarazem przyjęte – jako obowiązujące w danym czasie – standardy naukowości.

1. Humanistyczna interpretacja „wyjaśniająca”

Opatrzony tym mianem typ interpretacji humanistycznej⁵ stanowić ma, jak się przyjmuje, szczególnie przypadek procedury wyjaśniania,

⁴ Ibid., s. 33 n.

⁵ Autorem interpretacji humanistycznej, koncepcji, którą opatrzyłam dla potrzeb niniejszego tekstu mianem „wyjaśniającej”, jest Jerzy Kmita. Koncepcja ta powstała na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych i była następnie poddawana przez autora pewnym modyfikacjom. Zob. przede wszystkim: J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa: WN PWN 1971. W uzasadnieniu dotyczącym przyjęcia przez Autora nazwy „interpretacja humanistyczna” czytamy: „Kiedy w swej książce (*Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej* – B. K.) wprowadziłem termin ‘interpretacja humanistyczna’ szło mi wówczas wyłącznie (1) o wyróżnienie tego znaczenia słowa ‘interpretacja’, przy którym – odnosi się ono do specyficznego postępowania dotyczącego działania zwanego tu przeze mnie działaniem intencjonalnym, znaczenia pośrednio tylko spokrewnionego z sensem ‘interpretacja’ w takich kontekstach, jak ‘interpretacja semantyczna sformalizowa-

stosowanej w naukach przyrodniczych i formalnych. Tym, co w ramach humanistycznej praktyki badawczej podlega wyjaśnianiu, co czyni się przedmiotem postępowania badacza-interpretatora, to ujęte intencjonalnie działania poszczególnych jednostek. O działaniach tych zakłada się, poza wspomnianą już cechą intencjonalności, że są one uregulowane kulturowo⁶, w trybie subiektywno-racjonalnym, to znaczy, iż (1) realizują preferowane w danej sytuacji przez podmioty owych działań określone wartości, stanowiące ich cele, oraz (2) przebiegają zgodnie z wiedzą działających podmiotów, dotyczącą sposobów realizacji preferowanych wartości-celów. Aby więc zinterpretować humanistycznie fakt podjęcia danej czynności, czyli przyporządkować jej określony sens, a zatem wyjaśnić ów fakt w sposób odpowiadający teoretycznemu wyjaśnianiu przyrodoznawców, należy odwołać się do warunkujących ową czynność (1): wartości, która stanowi jej cel oraz (2) wiedzy, jaką zaangażował działający podmiot do jej zrealizowania, przyjmując jednocześnie założenie (idealizujące), iż wskazane wyżej przesłanki (1 i 2) tworzą w każdej tego rodzaju sytuacji bezpośredni kontekst podejmowanych przez daną jednostkę działań, stanowią ich subiektywno-racjonalną determinantę. Znaczy to, iż jednostka ta podejmuje zawsze takie dzia-

wanego języka' ('sformalizowanego systemu aksjologicznego'), 'interpretacja empiryczna teorii', 'interpretacja teoretyczna pojęć obserwacyjnych' itp.; (2) o podkreśleniu, że w grę wchodzi postępowanie stanowiące świadomie stosowany zabieg poznawczy, którego podejmowanie wyodrębnia humanistykę z grona pozostałych akademickich dyscyplin naukowych, co zresztą nie przekreśla faktu, że jest to postępowanie masowo stosowane, w sposób raczej spontaniczny, w życiu codziennym. Otóż posługiwać się będę w dalszym ciągu terminem 'interpretacja humanistyczna' również i z tego względu, że nadal łączę z nim wskazane przed chwilą sensy (1) i (2). J. Kmita, *Racjonalność decyzyjna a badanie kultury*, w: (red.) T. Buksiński, *Rozumność i racjonalność*, Poznań: WN IF UAM 1997, s. 19; zob. też w tej sprawie J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2000, s. 48.

⁶ Działania poszczególnych jednostek (tworzących określoną społeczność) w tym sensie są uregulowane kulturowo, iż sterujące owymi działaniami przekonania (wiedza na temat celów i wiedza o sposobach realizacji tych celów), respektowane powszechnie przez owe jednostki, stanowią „budulec” kultury, tworzą kulturę jako „rzeczywistość myślową” (przekonaniową). Szczegółową charakterystykę koncepcji kultury, opatrzonej – w związku z powyższym – mianem „społeczno-regulacyjnej”, zawierają prace Jerzego Kmity; zob. m. in. *Kultura i poznanie*, Warszawa: WN PWN 1985; G. Banaszak, J. Kmita, *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Warszawa: Instytut Kultury 1994; „Towards Cultural Relativism «with a Small»”, w: A. Zeidler-Janiszewska (ed.) *Epistemology and History*, Amsterdam – Atlanta 1996.

lania, co do których ma pewność⁷ – na gruncie preferowanych przez siebie wartości i posiadanej wiedzy o możliwościach ich realizacji – że ostateczny rezultat owych działań będzie w maksymalnym stopniu zgodny z jej oczekiwaniami w tym względzie. Założenie to, nazywane założeniem o racjonalności (inaczej: o konsekwencji działającego podmiotu względem respektowanych przezeń w danej chwili (1) wartości oraz (2) wiedzy, opisującej sposób ich realizacji), wchodzi w skład eksplanansu interpretacji humanistycznej, tworząc jego główny człon – odpowiednik prawa w ścisłym sensie na terenie przyrodoznawstwa.

Ta właśnie okoliczność, iż założenie o racjonalności pełni funkcję prawa na wzór praw występujących w przyrodoznawstwie, nadaje interpretacji humanistycznej status metody naukowej: kwalifikuje ją jako teoretyczną procedurę wyjaśniania w sensie analitycznej filozofii nauki. Okoliczność ta gwarantuje tym samym, że uzyskana w aktach interpretacji humanistycznej wiedza – a jest to, jak się przyjmuje, jedyny możliwy sposób poznawczego ujęcia kultury, sposób, któremu zawdzięcza ona niejako swe „istnienie”⁸, jest w stanie spełnić takie niezbędne warunki nakładane na poznanie naukowe, jak intersubiektywna komunikowalność oraz intersubiektywna kontrolowalność.

2. Humanistyczna interpretacja „rozumiejąca”

Jakkolwiek w ramach sytuacji poznawczej, której dotyczy procedura zwana tutaj interpretacją „rozumiejącą”, ma również miejsce, podobnie jak w analogicznej sytuacji, wyznaczanej przez interpretację „wyjaśniającą”, przyporządkowanie sensu poszczególnym czynnościom ludzkim (oraz ich wytworom), to jednakże pomiędzy tymi dwiema sytuacjami zachodzi pewna istotna różnica: owo przyporządkowanie w przypadku

⁷ Jest to jedna z trzech możliwych sytuacji (obok sytuacji ryzyka i sytuacji niepewności), rozpatrywanych zwykle jako wchodzące w grę w przypadku podejmowania przez dany podmiot czynności racjonalnej, a więc czynności podlegającej interpretacji humanistycznej; przyjmuje się w jej ramach, że „(Osoba – B.K.) O w czasie t podejmuje zawsze jedno z wchodzących w grę działań D1, ..., Dn ($n > 2$), jeśli tylko jest przekonana, że działania owe z całą pewnością prowadzą do rezultatów r1, ..., rn (...), a przy tym jeden z nich preferuje, wybiera działanie, które prowadzi do rezultatu preferowanego”, J. Kmita, *Racjonalność decyzyjna a badanie kultury*, s. 6.

⁸ Por. J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, wyd. II poprawione, Poznań: WN IF UAM 1998, s. 231.

pierwszej z nich realizuje się w zupełnie inny sposób, za pomocą zupełnie różnej od wyjaśniania operacji badawczej. Na gruncie dziewiętnastowiecznej niemieckiej filozofii humanistyki (*Philosophie der Geisteswissenschaften*), orientacji epistemologicznej, z którą od czasu Poppera łączy się zwykle miano antynaturalizmu metodologicznego, procedurę tę nazywano, jak wiadomo, rozumieniem (*Verstehen*). Powszechna wśród filozofów znajomość podstawowych założeń tej orientacji w jej klasycznej, ortodoksyjnej postaci, która będzie tutaj przedmiotem mojej uwagi, a która sygnowana jest przede wszystkim nazwiskiem Wilhelma Diltheya jako jej projektodawcy, zwalnia mnie od szczegółowego jej prezentowania w tym miejscu. Poprzestanę zatem na przywołaniu kilku jedynie, ale istotnych z punktu widzenia celu prowadzonych tu rozważań, elementów charakterystyki wprowadzonej przez tego filozofa kategorii rozumienia jako podstawowej metody badawczej w jego „naukach o duchu”; dotyczyć one będą tych zwłaszcza aspektów „rozumiejącej” interpretacji, które czynią z procedury tej nie tylko kategorię poznawczą w sensie tradycyjno-epistemologicznym, ale stanowią zarazem gwarancję prawomocności poznania humanistycznego jako równoważnego pod tym względem poznaniu przyrodoznawczemu.

Spróbujmy w pierwszym rzędzie wskazać te cechy rozumienia, z uwagi na które ta postulowana jako podstawowa w „naukach o duchu” operacja badawcza przeciwstawiana jest wprawdzie przyrodoznawczemu wyjaśnianiu, ale przeciwstawiana wyłącznie ze względu na odrębność metodologiczną humanistyki wobec przyrodoznawstwa. Różnicy pomiędzy tymi dwoma dziedzinami wiedzy upatruje Dilthey w tendencji, z jaką konstytuowany jest przedmiot ich badań: w „naukach o duchu” – obiekt duchowy, zaś w przyrodoznawstwie – przedmiot fizyczny.

Po pierwsze, rozumienie, operacja myślowa bazująca na bezpośrednim doświadczeniu wewnętrznym, stanowi pewien rodzaj poznania „całościowo-intuicyjnego”, przy czym idzie tu o intuicję specyficznie humanistyczną. Umożliwiać ma ona bezpośredni właśnie, indywidualny kontakt z poddawaną badaniu na gruncie nauk o duchu „rzeczywistością kulturową”, z tymi wszystkimi więc jej składnikami, w których „zobiektywizował się duch, ukonstytuowały cele, urzeczywistniły wartości”⁹, kon-

⁹ Por. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, B.G. Taubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924-1977), Bd. VII, s. 118, cyt. za: W. Dilthey, „Rozumienie i życie”, przeł. G. Sowiński, w: *Wokół rozumienia*, Kraków 1993, s. 72.

takt, w ramach którego ma miejsce przyporządkowanie przez badacza sensów owym składnikom: od ich najprostszych postaci – „wyrazów życia duchowego” w rodzaju pojedynczych czynności, gestów, pojęć czy sądów – do „wyrazów” znacznie bardziej skomplikowanych, typu: dzieło sztuki, osobowość jednostki czy epoka historyczna. Rozumienie zwraca się więc ku rzeczywistości, która „pod zmysły nigdy nie podpada”, inaczej niż rzeczywistość przyrodnicza, „którą możemy jedynie konstruować, natomiast nigdy rozumieć”, stąd też Dilthey mógł powiedzieć, że „zakres nauk o duchu sięga tak daleko, jak rozumienie”, ponieważ „duch rozumie tylko to, co sam stworzył, wszystko, na czym człowiek odcisnął swe piętno, stanowi przedmiot nauk o duchu”¹⁰. Jeżeli pamiętać jeszcze, że wspomniana już „bezpośredniość” jako cecha w istotny sposób określająca rozumienie, dostarcza gwarancji, że uzyskane wyniki poznania legitymują się adekwatnością i prawomocnością w stopniu nie wymagającym już żadnych dodatkowych uzasadnień (w szczególności odwołania się do innych tego typu aktów poznawczych), to oczywiste staje się, że w przekonaniu Diltheya rozumienie jako procedura badawcza stanowi w tym przypadku niezawodną podstawę wiedzy humanistycznej, nadając tym samym owej wiedzy status poznania w sensie tradycyjno-epistemologicznym.

Po drugie, intuicja, o której mowa, posiada charakter irracjonalny (aintelektualny), pozapojęciowy więc. Ta jej właściwość ma swoje źródło, jak wiemy, w stanowiącym fundament tej intuicyjnej zdolności poznawczej doświadczeniu wewnętrznym, które to doświadczenie przeciwstawiane jest w sposób zasadniczy nie tylko ekstraspekcji przyrodoznawczej, ale również introspekcji „zintelektualizowanej”. Ta ostatnia w sposób „nienaturalny”, abstrakcyjny (jak powiedziałby Bergson) wyodrębnia poszczególne elementy podmiotowych „całości” przeżyciowych, aby ująć je następnie w dyskursywne pojęcia,

¹⁰ Ibid., VII, ss. 82-84 (s. 50, 73 wyd. pol.) Owo „niepodpadanie pod zmysły” rzeczywistości kulturowej jako przedmiotu „nauk o duchu” nie znaczy, rzecz jasna, że poznanie zmysłowe w ogóle nie wchodzi tutaj w grę. Ekstraspekcja jest oczywiście niezbędna, musi stanowić, by tak rzec, „pierwszy krok” w poznawaniu „faktów duchowych”, skoro fakty te dostępne są tylko poprzez „zmysłowo dane znaki” – „wyrazy życia duchowego”, ale jej ranga jako poznania humanistycznego jest zdecydowanie niższa niż irracjonalnej, niezintelektualizowanej introspekcji, prowadzącej w aktach doświadczenia wewnętrznego do rozumienia.

intelektualizując i atomizując je tym samym. Niezależnie też od tego, czy w grę wchodzi rozumienie „prostych wyrazów życia duchowego”, a więc „najprostszych całości przeżyciowych”, czy też „całości” bardziej skomplikowanych – „złożonych wyrazów życia duchowego”, w każdym przypadku ma miejsce uchwytywanie i przyporządkowywanie im określonych sensów, ma więc miejsce poznawanie w sensie Diltheyowskim, poznawanie specyficznie humanistyczne.

Po trzecie, cechą konstytutywną rozumienia jako podstawowej dla Diltheya humanistycznej procedury badawczej jest fakt ścisłego powiązania jej z wartościowaniem. Jak wiadomo, jedną z trzech wyróżnionych przez Diltheya klas wypowiedzi, obecnych w naukach o duchu, tworzą twierdzenia oceniające, zespolone z klasą wypowiedzi opisujących wchodzące w grę fakty. Za ich pomocą właśnie poznający podmiot wyraża swoje własne przeświadczenia aksjologiczne wobec poddawanych badaniu (poznawaniu) „wyrazów życia duchowego”. W ten sposób każde twierdzenie, które posiada walor poznawczy dla humanistyki, powstałe jako efekt zastosowania procedury rozumienia oraz zawierające opis konkretnych faktów, stanowi zarazem ocenę tychże faktów. Podkreślmy, że dokonanie oceny poznawanego wytworu kulturowego, czynność, dzięki której intuicyjny akt rozumienia może być spełniony w sposób prawidłowy i efektywny, jest równoznaczna z uchwyceniem zawartego w owym akcie sensu, a więc wartości, na którą wytwór ten jest ukierunkowany. W ten oto sposób, wartościowanie, jako niezbędny metodologicznie składnik Diltheyowskiej interpretacji „rozumiejącej”, stanowi kolejny wyznacznik „naukowości” tej humanistycznej procedury poznawczej.

Po czwarte, jakkolwiek Diltheyowskie rozumienie ufundowane jest w jednostkowych aktach doświadczenia wewnętrznego, co znaczy, iż jego podstawę stanowią zawsze przeżycia psychiczne poznającego („rozumiejącego”) podmiotu, wnoszące do poznania jego element subiektywny, uzyskane tą drogą poznanie – uchwycony (w owym przeżyciu i rozumieniu) sens danego wytworu bądź czynności – spełnia jednak, zdaniem autora, jeden z podstawowych wymogów, nakładanych na poznanie naukowe, mianowicie wymóg „obiektywności” wiedzy naukowej (intersubiektywnej kontrolowalności, jak powiedzieliśmy, szukając możliwie bliskiego odpowiednika w terminologii współczesnej filozofii nauki). Gwarancji w tym względzie udziela po-

znaniu, jak wiadomo, Diltheyowski „duch obiektywny”, ponadindywidualna sfera, w której

każde poszczególne uzewnętrznienie życia jest reprezentantem jakiejś wspólnoty międzyludzkiej. Każde słowo, każde zdanie, każdy gest czy grzecznościowa formuła, każde dzieło sztuki, każdy czyn historyczny są dla nas zrozumiałe tylko dzięki wspólnocie, łączącej nas z ludźmi, którzy się w nich uzewnętrzniają; jednostka przeżywa, myśli i działa cały czas w sferze wspólnoty i tylko w takiej sferze rozumie. [...] W tym historycznym i rozumianym świecie wszędzie jesteśmy jak u siebie w domu, rozumiemy sens i znaczenie wszystkiego, sami jesteśmy wpleceni w te wspólnoty¹¹.

Nietrudno zauważyć, biorąc pod uwagę nawet tak wybiórczo przywołane elementy antynaturalistycznego programu badawczego Diltheya, że te cechy humanistycznego doświadczenia rozumiejącego, które, jego zdaniem, decydują w sposób istotny o tym, że poznanie to zasługuje na wiarygodność, nie tylko dorównując w tym względzie poznaniu przyrodoznawców, ale nawet przewyższając je, nie są w stanie spełnić kryteriów nakładanych na poznanie naukowe. Efekty poznawcze Diltheyowskiej interpretacji rozumiejącej nie mogą więc uzyskać statusu poznania dyskursywnego, ponieważ ani intuicyjna bezpośredniość tego irracjonalnego doświadczenia, ani towarzyszący mu „otwarty” aksjologizm metodologiczny, żeby wymienić te dwa przynajmniej powody, nie mogą stanowić odpowiednich racji uzasadniających jego prawomocność. Nie widać żadnej możliwości, aby wiedzy uzyskanej o przedmiocie badania humanistycznego, który to przedmiot jest uchwytny poznawczo jedynie w aktach bezpośredniego doświadczenia wewnętrznego, mogła przysługiwać intersubiektywna komunikowalność czy intersubiektywna kontrolowalność.

3. Humanistyczna interpretacja „autokreująca”

Podczas gdy na gruncie antynaturalistycznie zorientowanej teorii interpretacji Diltheya rozumienie ujmowane było w kategoriach metodologiczno-epistemologicznych i odnoszone wyłącznie do poznania humanistycznego, stanowiąc nie tylko swojego rodzaju narzędzie owego poznania, ale zarazem metodologiczne kryterium różnicy między humanistyką a przyrodoznawstwem, współcześni kontynuatorzy nurtu hermeneutycznego rezygnują na ogół z rozumienia jako metody *stric-*

¹¹ Ibid., Bd. VII, ss. 146 n (s. 49 wyd. pol.).

te poznawczej. W szczególności nie interesuje ich rozumienie jako procedura w tradycyjnie epistemologicznym sensie, taka więc, której stosowanie w praktyce badawczej humanistów umożliwiać miałyby wykorzystywanie wyników cechujących się „naukową obiektywnością”.

Hermeneutyka (filozoficzna – B.K.) tutaj rozwijana – pisze w programowym swoim dziele poświęconym tej problematyce Hans-Georg Gadamer – nie jest nauką o metodach humanistyki, lecz próbą zrozumienia, czym w istocie jest humanistyka poza metodologiczną samowiedzą i co wiąże ją z całością naszego doświadczenia świata. Jeżeli czynimy rozumienie przedmiotem naszego namysłu, to nie w celu [budowy] teorii sztuki rozumienia, jak tego chciałaby tradycyjna hermeneutyka [...]. Mój rzeczywisty zamysł był i jest filozoficzny: Chodzi nie o to, co robimy, nie o to, co powinniśmy robić, lecz o to, co się dzieje z nami niezależnie od naszej woli i działania¹².

Tak więc Gadamer, pozostawiając na uboczu, poza sferą swoich zainteresowań poznawczych, tradycyjny spór naturalistów z antynaturalistami o metodologiczny model humanistyki¹³ rezygnuje tym samym z rozumienia jako specyficznie humanistycznej procedury badawczej, jako Diltheyowskiego narzędzia „nauk o duchu”. Rozumienie pozbawione zostaje w tej sytuacji tego, co stanowiło jego cechę konstytutywną w tradycyjnej hermeneutyce filozoficznej, mianowicie traci ono swe ugruntowanie epistemologiczne, przestaje być uważane za wyłączny problem antynaturalistycznie zorientowanej epistemologii humanistyki.

Hermeneutyka, instrumentalistycznie nastawiona na metodę, musiała zwrócić się ku temu – powiada Gadamer – co ontologiczne [...]. Rozumienie nie jest już tylko jednym z wielu sposobów ludzkiego zachowania myślowego, ale podstawowym poruszeniem ludzkiego Dasein¹⁴.

Potraktowane (za Heideggerem) jako „sposób bycia samego jestestwa”, jako „pierwotna forma spełniania się jestestwa będącego byciem-w-świecie”¹⁵, rozumienie – zostaje teraz, by tak rzec, „zontologizowane”, w specyficznie Heideggerowskim sensie tego słowa: znajduje ono ugrunto-

¹² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 24. W gruncie rzeczy hermeneutyka współczesna nie zlikwidowała sporu między naturalizmem metodologicznym i antynaturalizmem, bowiem sam fakt przyjęcia podstawowego dla niej założenia o pierwotności przedrefleksyjnego przeżywania swego „Bycia-w-świecie” pozostawia ją nadal w obrębie drugiego z tych nurtów. Zob. uwagi na ten temat w: J. Kmita, „Filozofia drugiej połowy XX wieku”, *Studia Filozoficzne*, 1979, nr 9.

¹³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., ss. 35, 24.

¹⁴ H.-G. Gadamer, „Hermeneutyka”, przeł. A. Bronk, *Życie i Myśl*, 1976, nr 4, s. 143.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 251.

wanie w hermeneutycznej ontologii fundamentalnej, w ontologii (tu-)bycia. Zakwestionowanie, a następnie odrzucenie przez hermeneutykę współczesną Kartezjańskiej dystynkcji podmiotowo-przedmiotowej pociąga za sobą rezygnację z dystynkcji ontologiczno-epistemologicznej. W ten sposób przedrefleksyjne (tu-)bycie, dane zawsze, podkreślimy, jako „Bycie-w-świecie”, będące zatem „doświadczeniem świata i światem zarazem”¹⁶, tworzące więc swojego rodzaju jedność ontologiczno-epistemologiczną, staje się, siłą rzeczy, źródłem poznania, a właściwie „istnienia poznającego”, które jednak zdecydowanie wykracza poza poznanie tylko humanistyczne. Dzieje się tak, ponieważ obszar tego, co rozumiane, tego więc, czemu przyporządkowuje się sens, co poddawane jest interpretacji, zostaje w hermeneutyce podiltheyowskiej radykalnie poszerzony: obejmuje teraz wszelkie zjawiska, które mogą być, w znaczeniu nadanym temu słowu przez współczesną hermeneutykę – „doświadczone”, przeżywane. Wszystko zatem, co znajduje się w obrębie przeżytej, „doświadczonej” rzeczywistości, ma sens. W takiej sytuacji, interesująca nas tu interpretacja, zabieg, który w przypadku udanej realizacji prowadzić ma do rozumienia, do Hedeggerowskiej „egzystencji autentycznej”, obejmuje właściwie całą kulturę:

„sens”, którego wyczytanie stanowi zadanie hermeneutyki, wszedł nie tylko w mowę i pismo – zauważa autor *Prawdy i metody* – ale we wszystkie twory człowieka. Uzasadnione pretensje o rozumienie wysuwa nie tylko np. język sztuki, ale każda w ogóle postać ludzkiej twórczości kulturowej¹⁷.

Z punktu widzenia głównego celu podjętych tu rozważań istotne jest teraz pytanie, czy podjęta w duchu hermeneutyki Gadamerowskiej rozumiejąca interpretacja, przeciwstawiona pod wskazanymi wyżej względami rozumiejącej interpretacji Diltheya, jest w stanie, jako sposób uprawiania humanistyki, dostarczyć nam wiedzy mieszczącej się w określonych epistemologicznie standardach poznania. Mówiąc dokładnie, jest to pytanie o to, czy w humanistyce, o której Gadamer mówi, iż

jej angielski odpowiednik „*moral sciences*” wskazuje już samym swym brzmieniem, że czyni ona przedmiotem coś, do czego z konieczności przynależy sam poznający¹⁸,

¹⁶ J. Kmita, „Interesy scjentyzmu i antyscjentyzmu”, *Studia Filozoficzne*, 1980 nr 12, s. 93.

¹⁷ H.-G. Gadamer, „Hermeneutyka”, op. cit., s. 147.

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 484.

można ujmować realizowane w ramach interpretacji poznanie jako mające swój „przedmiot” różny od poznającego podmiotu – interpretatora.

Zauważmy przede wszystkim, że tym, co sprawia, iż Gadamer byłby w ogóle skłonny traktować humanistykę jako naukę, nie jest bynajmniej idea poznania, za którą w tradycyjnej epistemologii kryje się wizja „człowieka-jako-z-istoty-podmiotu-poznania-istoty-rzeczy”,¹⁹ ale *Bildung*, rozumiane przez niego jako „kształcenie (się)”, „samokształcenie”, jako „kształcenie na człowieka”, „kształcenie wynoszące ku człowieczeństwu”, jak określa on – za Herderem – ten rodzaj aktywności jednostki ludzkiej.²⁰

Traktując owo *Bildung* jako konieczny warunek istnienia humanistyki jako nauki, jako istotny więc wyznacznik jej „naukowości”, Gadamer przypisuje związanej z tą dziedziną wiedzy interpretacji niejako podwójną rolę: z jednej strony interpretacja „skutkuje w niej jako zapis rozumienia”²¹, z drugiej strony natomiast konstytuujące humanistykę *Bildung* stanowi rezultat „działania” interpretującego. Na czym polega tedy owo postępowanie interpretatora – badacza uprawiającego humanistykę wedle zaleceń autora *Prawdy i metody*?

Otóż w ramach, wywiedzionej z analityki jestestwa Heideggera, koncepcji rozumienia jako rezultatu interpretacji zakłada się, że wywołuje ona w interpretującym „ja” skutek w postaci postawy akceptacji nowych „prawd” i/lub „wartości”, przy których rozumie on kogoś, a w gruncie rzeczy siebie. Interpretator włącza więc w obręb swojego „ja” takie „prawdy” i/lub wartości, które umożliwiają (powodują) „stopienie się horyzontów” „strony” interpretowanej oraz interpretującej.

Ktoś „rozumiejący” jakiś tekst [...] nie tylko skierował swe rozumienie [...] na jakiś sens, lecz uzyskawszy rozumienie, osiągnął stan pewnej nowej duchowej wolności, w ten sposób, że wszelkie rozumienie – stwierdza dalej Gadamer – jest w końcu samorozumieniem [...]. Tak więc we wszystkich przypadkach rozumiejący rozumie siebie, projektuje się na własne możliwości.²²

¹⁹ Zob. w tej kwestii R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubalka, Warszawa: Spacja-Aletheia 1994, s. 323.

²⁰ H.-G. Gadamer, *ibid.*, s. 42; zwraca na to uwagę również R. Rorty w cytowanym tu dziele, s. 318 n.

²¹ Por. J. Kmita, „Czy wmówiono nam status naukowy wiedzy humanistycznej?” w: (red.) J. Kmita, J. Sójka, A. Zeidler-Janiszewska, *Drogi i ścieżki kultury*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora 2002, s. 304.

²² H.-G. Gadamer, *ibid.*, s. 252.

Nasuwa się w związku z tym pytanie: Czy w przypadku opisanej wyżej sytuacji mamy jeszcze do czynienia z poznaniem czegoś – czegoś, co jako przedmiot tego poznania w sensie utrwalonym dotąd w refleksji epistemologicznej, byłoby usytuowane poza poznającym podmiotem, co dałoby się wyodrębnić z przebiegu samego poznawania? Wydaje się, że odpowiedź twierdząca na to pytanie raczej nie wchodzi tutaj w grę. Odpowiedź pozytywna nie wchodzi również w grę przy kolejnym nasuwającym się tu pytaniu, mianowicie, czy można by potraktować powyższą sytuację jako poznanie czegoś w sobie. Niezgoda ta poddyktowana jest przekonaniem, iż to, co objawiło się w „ja” interpretującym jako „nowe”, co nie istniało w nim wcześniej – jeśli jest idiosynkratyczne – to z pewnością nie objawi się więcej.

Sprowadzona do *Bildung* poznawcza rola Gadamerowskiej interpretacji rozumiejącej wydaje się natomiast mieć swój odpowiednik w Rorty'owskiej „autokreacji” chwilowej i przeświadczeniu autora *Contingency, Irony and Solidarity*, iż „tworzenie nowych obrazów samego siebie jest najdonioślejszą zdolnością człowieka”²³.

Warto tu jeszcze zauważyć, że do podobnych wniosków dotyczących poznawczej roli interpretacji, w szczególności zaś przekonania, iż interpretacja to swojego rodzaju narzędzie autokreacji interpretatora, skłania lektura tekstów Donalda Davidsona, filozofa-analityka, a więc reprezentującego orientację diametralnie odmienną od Gadamerowskiej. Podobieństwo to ujawnia się na gruncie pragmatystycznej hermeneutyki autora *Interpretacji radykalnej*, dotyczącej interpretacji działań intencjonalnych, a mianowicie w stanowiącej jedno z głównych założeń tej koncepcji – „zasadzie życzliwości” (*principle of charity*).

Barbara Kotowa

²³ „Praca Gadamera (*Prawda i metoda* – B. K.) zajmuje mnie tu przede wszystkim dlatego – pisze Rorty – że udało mu się tam wydzielić w filozoficznym pojęciu „ducha” pewien sens – a mianowicie romantyczną ideę autokreacyjności człowieka (...). Dla scharakteryzowania postawy, w której koncentrujemy się nie tyle na rzeczach w świecie zewnętrznym czy wydarzeniach historii, ile na tym, co można wydobyć z przyrody i historii na własny użytek, Gadamer ukuł pojęcie *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (tj. tego rodzaju świadomość historii, która nas przemienia). W nastawieniu takim trafne ujmowanie faktów [...] jest tylko pierwszym krokiem w poszukiwaniu nowych i ciekawych sposobów autoekspresji, a więc i stawiania czoła światu. Z takiego edukacyjnego, przeciwnego epistemologicznemu czy technologicznemu, punktu widzenia sposób mówienia jest ważniejszy niż prawda”. Rorty, op. cit. ss. 318-319.